DNIČKI UNIVERZITET

RADNIČKI UNIVERZITET

FILOZOFIJA

Urednik

D-r VELJKO KORAĆ

FILOZOFIJA IMANUELA KANTA

I

Život i najznačajnija dela

Kant je utemeljač nemačke klasične filozofije. Iako je već Lajbnic u XVII veku doživeo slavu kao nemački filozof, tek je s Kantom, krajem XVIII veka, počeo snažni razvoj nemačke filozofije, kakav su Engleska i Francuska doživele nešto ranije. Stoga se Kantu, a ne Lajbnicu, priznaje istoriska zasluga da je Nemačku „izveo na filozofski put”. Po rečima velikog nemačkog pesnika Hajnea, on je najviše doprineo da filozofija u Nemačkoj postane „nacionalna stvar”, a po Hegelovim rečima, u njegovoj filozofiji i filozofiji njegovih sledbenika Fihtea i Šelinga „postavljena je i izražena revolucija u obliku misli” koja je stajala u organskoj vezi sa velikom Francuskom revolucijom. Danas ovim Hajneovim i Hegelovim rečima možemo još dodati i to da je ta „revolucija u obliku misli” dostigla svoje prave razmere upravo sa Hegelom ili, tačnije rečeno, sa Hegelovom dijalektikom, i da je neposredno ili posredno izvršila veoma dalekosežne uticaje na razvoj nemačke i svetske filozofije uopšte, zbog čega je i nazvana „nemačkom klasičnom filozofijom”.

Stvarni početak te „revolucije" bila je Kantova *Kritika čistog uma* a o njenom burnom toku najbolje govori brzina s kojom se ostvarila. Ovo najveće Kantovo delo pojavilo se prvi put 1781 godine. Tri decenije kasnije pojavila se Hegelova logika (1812), a ravno četiri decenije kasnije pojavila se Hegelova *Filozofija istorije (1821)*. Dakle, u toku četiri decenije koj obuhvataju i godine velike Francuske revolucije, stvorili su nemački filozofi dela koja su najviše proslavila nemačku filozofiju i koja su imala veliki značaj ne samo za sav dalji razvoj nemačke filozofije već i za misaoni razvoj čovečanstva uopšte.

Kant je u pravom smislu bio filozof XVIII veka. U tom slavnom veku, koji je u engleskoj filozofiji ostao najviše poznat po Berkliju i Hjumu, a u francuskoj filozofiji po Volteru, Rusou, Didrou, Holbahu i Helveciju, stvorio je Kant sva svoja dela, iako je životom zakoračio i u XIX vek. Ali od punih osam decenija njegovog života samo poslednje četiri godine pripadaju XIX veku.

Njegov život je protekao veoma jednostavno. Rođen je 1724 godine u istočnopruskom gradu Kenigsbergu (koji je posle Drugog svetskog rata prisajedinjen SSSR-u i sada nosi ime Kalinjingrad). Svoj rodni kraj nije napuštao celog života, osim u nekoj izuzetnoj prilici i samo na kratko vreme. Njegov otac, skromni zanatlija, bio je ustvari škotlanđanin poreklom i pamtio je da su mu tek neposredni preci počeli pisati škotsko ime Cant onako kako je i postalo slavno u istoriji filozofije (Kant). U tihom i skromnom ambijentu zanatliske kuće život mladog Imanuela tekao je bez naročitih uzbuđenja, a tako se produžio i kasnije. Uglavnom, on se već od mladosti posvetio sav marljivom radu i do kraja života

nije otstupao od svog osnovnog životnog plana, koji se ostvario u filozofskim delima i profesorskoj karijeri.

Njegovo školovanje počelo je u najboljoj školi rodnog mesta, u *Collegium Fredericianum-u*. Ujesen 1740, dakle kad mu je bilo 16 godina, upisao se na univerzitet. Upočetku se nije ničim isticao na studijama, ali je nešto kasnije, pod uticajem mladog profesora Martina Knucena i drugih profesora, počelo snažno da raste njegovo interesovanje za filozofiju i prirodne nauke. Godine 1746 umro mu je otac. Te iste godine napisao je svoj prvi rad *Misli o pravilnoj oceni živih sila*, koji je bio štampan tek 1749 godine. Rad je bio uglavnom bez ikakve naučne vrednosti, te nije mogao doneti svom piscu nikakvu slavu. Morao se izdržavati kao privatni učitelj aristokratske dece, ali nije gubio interesovanje za ozbiljna izučavanja filozofije i prirodnih nauka. Prvi značajni rezultat tog izučavanja bio je spis *Opšta istorija prirode i teorija neba* (1755), koji mu je kasnije doneo naučnu slavu. Tada je io tek prevalio trideset godina, ali je svojom kosmološkom teorijom postavio nove principe shvatanja i tumačenja postanka Sunčevog sistema. Te iste godine stekao je svojom disertacijom na latinskom jeziku *De igne* (O ognju) akademski stepen magistra, čime je ostvario prvi uslov za univerzitetsku karijeru. Pošto je odbranio i habilitacioni rad *Novo tumačenje prvih principa metafizičkog saznanja* izabran je za „privatnog docenta" na Filozofskom fakultetu Kenigsberškog univerziteta. Karijeru nastavnika, koju je tada započeo, nije prekidao gotovo do mrti. Dug niz godina predavao je sve filozofske di cipline, a usto još i mat matiku, fiziku i izikalnu geografiju. Uz sav ugled i talenat napredovao je teško i sporo u univerzitetskoj karijeri: punih 15 godina bio je

„privatni docent", a tek 1770 godine, dakle u 46 godini života, izabran je za redovnog profesora logike i metafizike.

Kantovo prvo delo u novom zvanju redovnog profesora bila je *Disertacija o formama i principima čulnog i misaonog sveta.* Ovo delo se obično smatra početkom takoz ·ane „kritičke faze" u njegovom misaonom azvoju. Međutim, on je već i svojim ranijim spisima, koje je napisao između 1755 i 1770, postao dosta poznat u naučnim i filozofskim krugovima, i kao prirodnjak, i kao filozof. Od njegovih filozofskih spisa iz tog doba najznačajnija je rasprava *Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike* (1766). Već su tu bili objavljeni prvi elementi njegovog kritičkog stava prema dogmatskoj metafizici. Negde oko 1770 počeo je takozvani kritički period njegove filozofije, a posle 1770 pisao je on punih jedanaest godina veoma malo, gotovo ništa, svega nekoliko rasprava. Tek 1871 pojavila se *Kritika čistog uma.* Sedam godina kasnije došla je *Kritika praktičnog uma* (1788), a zatim i *Kritika moći suđenja* (1790). U te tri „kritike" izložena je suština njegovog sistema. U međuvremenu, između 1781 i 1788, napisao je on više dela, od kojih je najznačajnija rasprava *Prolegomena za svaku buduću metafiziku koja bi se mogla pojaviti kao nauka.* Posle *Kritike moći suđenja* najznačajniji su njegovi spisi *Religija u granicama samog uma, Večiti mir* i *Borba među fakultetima.*

eke od ideja koje je izložio u ovim spisima dovele su ga sa pruskom državom u sukob, koji je on uvek izbegavao. Naročito je spis *Religija u granicama samog uma* ocenjen na *„najvišem mestu"* kao opasno delo oje nanosi štetu religij· i državnom poretku.

Godine 1796 počeo se gasiti Kantov filozofski um. Najpre je prestao da drži predavanja, a zatim

je sve više slabio fizički i umno, dok na kraju nije toliko onemoćao da nije mogao da pozna ni svoje najbliže prijatelje. Umro je 1804 godine u krugu svojih poštovalaca i prijatelja.

II

Kantova tri osnovna pitanja

Kad je dostigao punu zrelost u svom misaonom razvoju, a to je bilo onda kad je odlučio da napiše *Kritiku čistog uma,* Kant je stekao uverenje da su svi spekulativni i praktični interesi ljudskog uma sadržani u tri osnovna pitanja:

1. Šta mogu da znam?
2. Šta treba da činim?
3. Čemu mogu da se nadam?

Smatrao je da filozofija ima da nađe odgovore na ova tri pitanja. U tom smislu svaka od njegove tri „kritike" zamišljena je i ostvarena kao odgovor na jedno od pitanja. *Kritika čistog uma* odgovara na prvo pitanje, *Kritika praktičnog uma* na drugo, a *Kritika moći rasuđivanja* na treće pitanje. Sve tri „kritike" zajedno čine suštinu Kantovog filozofskog sistema, iako je on pored njih napisao i veliki broj drugih rasprava.

Prvo i najvažnije Kantovo delo, osnova celog njegovog sistema, je *Kritika čistog uma.* U ovom delu izneo je on prvi put rezultate misaonog preobražaja koji se u njemu izvršio pošto je shvatio neodrživost dogmatskog racionalizma Lajbnic - Volfove filozofije. Bilo mu je, ustvari, jasno da razvoj modernih nauka, pre svega prirodnih, postavlja izvesne zahteve filozofiji, kojima racionalizam ne može da udovolji. Tako je došao u direktan sukob

sa autoritetom Lajbnicove škole, koji je tada u Nemačkoj bio gotovo neprikosnoven. U čemu je bio taj sukob? Iako je Lajbnic bio ne samo veliki spekulativni um već i veliki naučnik (matematičar) u čijem je metafizičkom sistemu bilo mnogo pozitivnog sadržaja, izdanci njegove filozofije nisu imali ni tog pozitivnog sadržaja ni mogućnosti daljeg razvoja. Štaviše, Lajbnicov sledbenik i sistematičar Volf lišio je Lajbnicovu filozofiju upravo onog bogatog sadržaja i pretvorio je u dogmatsku racionalističku spekulaciju školskog karaktera koja nije ni mogla ni htela da se suoči sa velikim problemima koji su u XVII i XVIII veku izbili u prvi plan, kako u oblasti nauke tako i u društvenim zbivanjima.

I Kant je ispočetka bio sledbenik Lajbnic-Volfove filozofije ili, bolje rečeno, starog dogmatskog racionalizma, kao i svi ostali nemački profesori filozofije tog doba. Međutim, njegovo živo interesovanje za probleme naučnog i društvenog razvoja upućivalo ga je da traži rešenja velikih problema svoje epohe izvan tradicionalnih okvira. Njutnova fizika inspirisala ga je za hipotezu o postanku Sunčevog sistema, a napredak prirodnih nauka uopšte stvorio je kod njega uverenje da se može naći čovek koji će utvrditi zakonitost ljudske istorije isto onako kao što je, naprimer, Kepler „na neočekivani način podvrgao određenim zakonima ekscentrične putanje planeta". A kad se nešto kasnije uticajima Njutnove fizike pridružio još i uticaj revolucionarnih ideja Ž. Ž. Rusoa, kad je Kant došao na misao da je Ruso svojim građanskim individualizmom otkrio istinu o pravoj „prirodi" ljudskog bića, isto onako kao što je Njutn otkrio istinu o objektivnoj prirodi, bio je to već početak onog preobražaja u kome se Kant udaljio od Volfove metafizike i počeo tražiti nove puteve filozofije. Svestan da su ta dva uticaja, uticaj Njut-

nov i uticaj Rusoa, bili temelj celog njegovog misaonog razvoja, on je isticao da su Njutn i Ruso ustvari bili njegovi najveći učitelji.

Međutim, ma koliko Kant dugovao Njutnu i Rusou, presudna promena u njegovom misaonom razvoju, ili početak takozvane „kritičke" faze njegove filozofije, došla je tek sa uticajima Davida Hjuma ili, bolje rečeno, tek kad se on upoznao sa Hjumovom kritikom stare racionalističke metafizike. Sam on priznao je to izričito u svom predgovoru za raspravu *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* ovim rečima:

„Od Lokovih i Lajbnicovih pokušaja ili, štaviše, od postanka metafizike, dokle god seže njena istorija, nije se dogodilo ništa što bi u pogledu sudbine ove nauke moglo postati otsudnije nego napad Davida Hjuma na nju. On nije uneo svetlo u ovu vrstu saznanja, ali je ipak iskresao iskru kojom je zacelo mogao zapaliti svetlo samo da se namerio na podesan trud čije bi se tinjanje brižljivo podražavalo i podešavalo".

Koliko je bila značajna ta antimetafizička „iskra" koju je „iskresao" David Hjum najbolje pokazuje to što je ona Kanta, po njegovim sopstvenim rečima, „probudila iz dogmatskog dremeža" i u njemu izazvala silnu težnju da nađe odgovore na pitanja koja je Hjum postavio svojom kritikom metafizike i saznanja uopšte. Već 1766 godine izneo je on (u raspravi *Snovi jednog vidovnjaka*) gledište da stavovi stare, dogmatske metafizike nemaju stvarne osnove a narednih godina sazrevalo je kod njega uverenje da su prostor i vreme kao činioc koji pre svega ostalog, određuju sve što znamo prvobitni ili „čisti" opažaji, tj. svojstva same naše čulnosti, a ne objektivna stvarnost. To shvatanje izložio je on prvi put

u svom delu *O formama i principima čulnog i misaonog sveta*, 1770 godine I upravo zbog toga se smatra da s tim delom počinje takozvani kritički period Kantove filozofije, ili, bolje rečeno, njegovo izgrađivanje filozofije transcendentalnog idealizma. Ustvari, tada je počeo desetogodišnji period Kantovog ćutanja i mukotrpnog misaonog rada, koji je trajao sve do objavljivanja *Kritike čistog uma*, a koliki je bio stvarni Hjumov uticaj na njega najbolje se vidi iz ovih njegovi reci:

„Ja priznajem otvoreno: sećanje na Davida Hjuma bilo je upravo ono što me je pre mnogo godina najpre trglo iz dogmatskog dremeža i mojim istraživanjima na po ju spekulativne filozofije dalo posve drugi pravac. Bio sam daleko od toga da ga poslušam u pogledu njegovih izvođenja koja dolaze samo otuda što on sebi svoj zadatak nije pretstavio u celini, već je pao samo na jedan njegov deo koji ne može dati objašnjenje ako se ne uzme u obzir celina. Kad čovek pođe od osnovane, nakar i nerazrađene misli koju nam je drugi ostavio onda se može nadati da će, ako nastavi sa razmišljanjem dalje doterati nego što je došao onaj oštroumni čovek kome je trebalo zahvaljivati za prvu iskru toga svetla".

Od svih prigovora koje je Hjum izneo protiv metafizike, na Kanta je ustvari najveći utisak napravio Hjumov prigovor da pojam uzroka i efekta nema objektivnu nuznost i opšte važenje, a takvo shvatanje „jednog je mog ali važnog pojma metafizike" imalo je, po Kantovom shvatanju, presudan značaj za Hjumov stav prema metafizici: umesto njenih neumerenih pretenzija da se bavi krupnim pitanjima koja ljudski um dovode u nerešiva protivrečja, Hjum je metafizici postavio zahtev da se ograniči „na običan život i na stvari s kojima se susreće

u svakodnevnoj praksi i iskustvu, prepuštajući uzvišenije teme pesničkom i govorničkom ulepšavanju ili svešteničkoj i političkoj veštini".

S druge strane opet, Kant nije mogao da se ogluši o pitanja kojima se bavi metafizika, pa je sebi postavio zadatak da odgovori: kako je uopšte moguća metafizika? Pošto je smatrao da ni racionalisti, ni empiristi nisu objasnili granice mogućnosti ljudskog saznanja, on je zaključio da svojim odgovorima u tom pogledu mora prevazići i jedne i druge, i to, pre svega, radikalnom kritikom saznanja. Zbog toga se njegova filozofija naziva takođe i kritička filozofija.

III

Kritika čistog uma

(Problemi mogućnosti i granica saznanja prirodne zakonitosti sveta)

U svojoj kritici saznanja Kant je smatrao da treba pre svega da nastavi tamo gde su se zaustavili engleski empiristi. On je, štaviše, želeo da ne bude nikakve sumnje u pogledu njegovog stava o značaju iskustva za svako saznanje, pa je uvod u *Kritiku čistog uma* počeo ovim rečima:

„Da sve naše saznanje počinje s iskustvom u to se ne može sumnjati; jer šta bi inače moglo da pobudi moć saznanja na upražnjavanje njene funkcije ako to ne bi učinili predmeti koji draže naša čula, te delimice sami sobom proizvode pretstave, delimice, pak, pokreću funkciju našeg razuma da ove pretstave upoređuje, da ih spaja ili razdvaja, te da tako sirovi materijal čulnih utisaka preradi u jedno saznanje predmeta koje se zove iskustvo? Dakle, u

pogledu vremen ni'edno saznanje u nama ne prethodi iskustvu i sa iskustvom ocin'e svako saznanje".

Ovome svakako ni sam Džon Lok ne bi imao šta da prigovori. Ali, ako je Kant usvojio osnovni stav empirista da svako saznanje potiče iz iskustva, on nije smatrao da sva saznanja dolaze isključivo iz iskustva. On je smatrao da su u tom pogledu shvatanja empirista o poreklu saznanja jednostrana i neodrživa, kao i shvatanja racionalista koji su zanemarili značaj iskustva, te je hteo da prevaziđe i jedne i druge. U tom smislu on je odmah dodao svom prethodnom stavu o značaju iskustva:

„Ali, premda celokupno naše saznanje počinje sa iskustvom, ipak zbog toga ne proističe sve saznanje iz iskustva. Jer, moguće je da se samo naše iskustveno saznanje sastoji iz onoga što mi primamo preko utisaka i iz onoga što naša sopstvena moć saznanja (pobuđena samo čulnim utiscima) dodaje iz same sebe, a koji dodatak mi ne možemo razlikovati od onog osnovnog sadržaja pre nego što smo dugim vežbanjem obratili na njega pažnju i osposobili se za njegovo izdvajanje.

Dakle, postoji bar jedno pitanje koje je potrebno još bliže proučiti i koje se ne sme odmah pri prvom izgledu smatrati za svršeno, naime: da li ima takvog saznanja koje je nezavisno od iskustva, pa čak i od sviju čulnih utisaka? Takva saznanja zovu se saznanja *a priori* i razlikuju se od empiriskih saznanja koja imaju svoje izvore *a posteriori*, tj. u iskustvu".

Tako je Kant postavio problem saznanja *a priori* odmah u početku svoje *Kritike čistog uma*. On je očigledno smatrao da samo tako može prevazići teškoće empirizma. Kao i njegovi prethodnici racionalisti, on je bio ubeđen da mu matematika, pre sve-

ga, daje dovoljno prava da pretpostavi postojanje saznanja *a priori*, koja su apsolutno nezavisna od svih čulnih utisaka. Sa racionalistima se nije slagao u o[illegible]e za o što oni uopšte nisu ispitivali kako su ta saznanja moguća *a priori*, a on je upravo ispitivanje te same mogućnosti smatrao prvim i najvažnijim preduslovom kritike moći saznanja. Kao što je jednostranost i ograničenost empirizma video u tome što empirizam nije mogao da objasni nužnost i opštost matematičkih istina samim iskustvom, tako je jednostranost racionalizma video u tome što je racionalizam bio dogmatičan u pogledu opšte ocene moći uma te nije uopšte smatrao da je potrebno ispitivati do kojih granica može da ide saznanje, zbog čega je i dozvolio da se u filozofiji raspravlja sa pretenzijama naučnosti čak i o onim pitanjima koja, po njegovom mišljenju, u filozofiju uopšte ne spadaju, ukoliko se filozofija shvata naučno. A to je, po Kantovom shvatanju, osnovni zahtev koji se mora postaviti filozofiji: filozofija mora biti nauka, ili uopšte nije ništa. Dogmatsko shvatanje filozofije bez prethodne kritike saznanja, ili kako kaže Kant doslovno, „dogmatsko posmatranje čistog uma bez prethodne kritike njegove sopstvene moći" na volfovski način, oduzimalo je, po Kantovom shvatanju, filozofiji obeležja naučnosti, iako je on smatrao da i nauka „mora biti uvek dogmatična" u tom smislu što „mora u svom strogom dokazivanju polaziti od sigurnih principa *a priori*".

Po Kantovom mišljenju, Volf i ostali dogmatičari racionalisti pogrešili su što prethodno nisu kritički ispitivali moć uma. Za Kanta je to bilo najvažnije. I, rešen da sam krene u tom pravcu, on je želeo da utvrdi šta daje opštost i nužnost naučnim istinama i koliku ulogu u tome imaju čula, a koliku „či-

sta" moć uma. Ustvari, on je sebi postavio pitanje: ako u iskustvu nije moguće naći onu opštost i nužnost saznanja koju, naprimer, niko ne može poricati matematičkim istinama koje je Hjum uporno ali uzaludno tražio u samom iskustvu i ako zaista u samoj prirodi stvari koje saznajemo nema nikakve osnove za opšte i nužne pojmove, zar ne bi bilo mogućno tražiti i naći tu osnovu u nama samima, ali negde dublje od iskustva, u samim najvišim formama uma? Drugim rečima, zar ne bi bilo mogućno u samom umu naći ono što se nije moglo naći izvan njega i ceo odnos između čoveka, koji misli i saznaje, i sveta, koji je predmet mišljenja i saznanja, izmeniti u tom smislu da sama saznajna moć uma daje našem mišljenju onu opštost i nužnost bez kojih nema pravih naučnih istina?

Svoju rešenost da izvrši upravo takav preokret u shvatanju odnosa između subjekta i objekta Kant je izrazio ovim rečima:

„Dosada se pretpostavljalo da se sve naše saznanje mora upravljati prema predmetima; ali pod ovom pretpostavkom, propadoše svi pokušaji da se o predmetima isposluje nešto *a priori* pomoću pojmova, čime bi se naše saznanje proširilo. Zbog toga, neka se jednom proba da li nećemo u problemima metafizike bolje uspevati ako pretpostavimo da se predmeti moraju upravljati prema našem saznanju, što već bolje odgovara zahtevu mogućnosti jednog njihovog saznanja *a priori*, koje o predmetima treba da utvrdi nešto pre nego nam oni budu dati. S tim stoji stvar isto onako kao i sa prvim mislima Kopernikovim, koji je, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok se pretpostavljalo da se cela vojska zvezda okreće oko posma-

trača, učinio pokušaj da li neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatrač okreće, a da zvezde, naprotiv, miruju".

To je Kant nazvao „kopernikovskim preokretom" u filozofiji. Ali u samoj suštini, to nije imalo nikakve veze sa onim što je Kopernik učinio. Štaviše, to je bilo suprotno onome što je Kopernik učinio. Dok je a Kopernikom čovek definitivno morao napusti i iluziju da je Zemlja centar vasione, otkrivši da je Sunce centar planetarnog sistema, a Zemlja samo jedno od nebeskih tela koja se kreću oko Sunca, Kant je čoveka postavio u centar sveta i pripisao mu čak da je zakonodavac sveta koji saznaje. On je u osnovu celog svog sistema postavio subjektivnu sintetičku funkciju uma shvaćenu kao čistu apriornost, kao čistu subjektivnost, radikalno razdvajajući i u oblasti saznanja i u oblasti praktične delatnosti dva sloja stvarnosti, od kojih jedan ima vojstva opštosti, nužnosti, istinitosti itd., a drugi svojstva lučajnosti, pojedinačnosti, relativnosti itd. 'a avši da je sintetička moć uma jedina moć koja može dati opšte i nužno važenje svemu saznanju i praktičnom ljudskom delanju, on je ceo svoj sistem izgradio tako da je od prvih stranica *Kritike čistog uma*, preko stranica *Kritike praktičnog uma*, do poslednjih stranica *Kritike moći suđenja* dosledno isticao apsolutni prioritet te sintetičke, subjektivne moći uma, koja se u neku ruku javlja kao apsolutno delotvorni, čak i zakonodavni princip stvarnosti.

Pošavši od stava da postoje saznanja *a priori* i da se u njihovo postojanje ne može ni sumnjati, Kant je smatrao da je za kritiku saznanja prvi i osnovni problem: kako su mogući sintetički sudovi *a priori?* Dakle, nije on sebi uopšte postavio pitanje da li su mogući sintetički sudovi *a priori*, jer je smatrao ne samo da su oni mogući već da se uopšte ne

može ni sumnjati da oni postoje, već jedino *kako su oni mogući*. I tu je izvor svih unutrašnjih protivrečja i teškoća Kantove filozofije, svih „grehova" njegovog sistema, svih „grehova" koje sobom nosi njegov apriorizam: pošto je ne samo dozvolio već i pretpostavio kao *conditio sine qua non* postojanje sintetičkih sudova *a priori*, ostavio je otvorena vrata subjektivnom idealizmu, kome on sam nikada nije hteo da se prikloni, ali koji je već njegov sledbenik Fihte izveo do kraja, duboko ubeđen da je to pravi smisao i rezultat svih Kantovih misaonih napora.

Kant je bio ubeđen da mu matematika daje puno pravo da pretpostavi postojanje sintetičkih sudova *a priori*. On je smatrao da su sva matematička načela takvi sudovi i da u njima nema ničeg empiriskog, te da im upravo to daje opšte i nužno važenje. U tom smislu pisao je on da Hjum nije mogao izaći iz poteškoća u koje je zapao zbog toga što je živeo u ubeđenju da „čista matematika sadrži samo analitička načela", a ne i sintetička načela koja su zasnovana na apriornoj moći uma. Kant je smatrao da je to bila velika zabluda i da je ta zabluda imala „izrazito štetne posledice za ceo njegov pojam", tj. za celu Hjumovu filozofiju. Suprotno Hjumu, on je hteo da pokaže da ono što daje opštost i nužnost načelima matematike i svakom naučnom saznanju uopšte ne dolazi iz iskustva. Po njegovom shvatanju, zajednički princip svih analitičkih sudova je načelo protivrečja i „bilo bi besmisleno analitički sud osnivati na iskustvu, jer ja iz svog pojma uopšte ne smem izaći da stvorim sud, te mi, dakle, nije ni potrebno svedočanstvo iskustva", dok je sintetičkim sudovima (a sintetički su svi matematički sudovi) potreban drugi princip, a ne načelo protivrečja. Samim tim sintetičko je u saznanju radikalno odvojeno od analitičkog, kao što je apriorno odvojeno od aposteri-

ornog, te se nedopustivo sintetičko suprotstavilo analitičkom kao što se apriorno nedopustivo suprotstavilo aposteriornom, kao da načela matematike nemaju nikakve veze sa istoriskim razvojem ljudskog iskustva.

Kant je smatrao da se sintetički sudovi u suštini razlikuju od analitičkih sudova po tome što se u sintetičkim sudovima veza predikata sa subjektom zamišlja bez identiteta i dok analitički sudovi samo objašnjavaju, samo raščlanjuju pojam subjekta na njegove sastavne delove, koji su u njemu već bili zamišljeni ne proširujući uopšte saznanje, sintetički sudovi dodaju pojmu subjekta neki predikat koji u njemu nije bio i koji se ne bi mogao iznaći u subjektu nikakvim razlučivanjem. Koliko je on bio uveđen da analitički sudovi nemaju nikakve veze sa iskustvom najbolje pokazuje njegova tvrdnja da bi „bilo ludo zasnivati jedan analitičan sud na iskustvu". Po njegovom shvatanju, jedini sudovi koji proširuju saznanje jesu sintetički sudovi. Oni su mahom aposteriorni, tj. zasnivaju se na iskustvu. Ali on je smatrao da pored aposteriornih sintetičkih sudova postoje i *sintetički sudovi a priori*, koji treba da se razlikuju od ostalih sintetičkih sudova i po tome što stoje pre svakog iskustva i što su nezavisni od svakog iskustva.

Da bi dokazao kako su mogući sintetički sudovi *a priori* kao osnovni principi, ne samo „čiste" matematike za koju je smatrao da mu daje najviše prava za tezu o apriornosti sintetičkih sudova već i svih teoriskih nauka, tj. da bi dokazao kako se dolazi do jednog sintetičkog suda opšteg i nužnog važenja, on je celokupno saznanje podelio na tri osnovna sloja i u svakom od njih tražio onu moć ili funkciju koja saznanju daje opštost i nužnost. Ta tri sloja saznanja su: *čulnost*, *razum* i *um*. „Sve naše saznanje po-

činje sa čulima, kaže Kant, otuda ide razum i završava se kod uma, iznad koga se u nama ne nalazi ništa više da prerađuje materijal opažanja i da ga podvodi pod najviše jedinstvo mišljenja". U tom smislu Kant je na svakom od ta tri stupnja tražio ono što saznanju daje opštost i nužnost. Po njegovom shvatanju, u svakom od tih slojeva saznanja javljaju se elementi koji su lišeni svakog sadržaja, elementi čiste apriornosti, čiste subjektivnosti, i — sam sadržaj. Ti takozvani „čisti" elementi su, po Kantovom shvatanju, „čiste" forme saznanja, na prvom stupnju, ili u prvom sloju to su forme čulnosti, a na drugom stupnju, ili u drugom sloju, to su forme razuma. Kao čista subjektivnost, funkcija saznanja ima, po Kantovom izrazu, transcendentalno obeležje. A transcendentalnim je on nazvao „svako saznanje koje se ne bavi predmetima već našim saznanjima o predmetima, ukoliko ono treba da je moguće *a priori*", a sistem pojmova koje daje istraživanje mogućnosti i granice saznanja nazvao je transcendentalnom filozofijom. Po tome je i svoju osnovnu filozofsku metodu, metodu koja u suštini razdvaja apriorno od aposteriornog, formalno od sadržajnog, nazvao transcendentalnom metodom, kojoj je postavio osnovni cilj da utvrđuje transcendentalne, tj. čisto subjektivne uslove opšteg i nužnog saznanja.

Ono što je najbitnije za Kantovu transcendentalnu metodu izloženo je u njegovim dokazima apriornosti formi opažanja i mišljenja, tj. u utvrđivanju apriornosti čulnog i razumskog sloja saznanja. A čulnost i razum su, kako Kant kaže, „dva stabla saznanja koja možda potiču iz jednog zajedničkog korena koji nama nije poznat". U daljem određivanju svakog od ova dva „stabla" on kaže da „pomoću čulnosti predmeti nam bivaju *dati*, dok se razumom *zamišljaju*".

U duhu takvog. us . ari apri is ičkog ili transce... og ažen ja „čist h" elemenata saznanja, Kan je prosto i vremenu oduzeo objektivnost i p e o o in u „ te" forme opažanja. Tu operaciju izveo je on d ema rstama dedukcija: takozvanom me afizič om dedukcijom, i takozvanom transcendenta om dedukc jom. Obe dedukcije se ustvari s ode a to da se u krajnjoj liniji izvode dokazi da u pros or vreme subjektivne forme naše čulnosti i da nam kao takvi omogućuju ono što nazivamo spolj m opažanjem.

Kant je, međutim, bio svestan da subjektivizacija prostora i v emena neizbežno vodi subjektivnom dealizmu i solipsizmu. Primer Berklija lebdio mu je pred očima. On je znao da mora objasniti ono što bi se moglo nazvati realitetom prostora i vremena i smatrao je da je našao spasonosnu formulu u objašnjenju da prostor i vreme imaju u isti mah „transcendentalni idealitet" i „empirički realitet". Po njegovom shvatanju transcendentalni idealitet prostora i vremena treba da je u tome što su prostor i vreme pretpostavka svakog opažanja u samom subjektu, a empiriski realitet u tome što važe za sve predmete koji se opažaju. Međutim, pojam empiriskog realiteta ne upućuje stvarno ni na kakvu realnost izvan subjekta. Vrata su ostala otvorena time što je Kant sve što se opaža sveo na „čistu" pojavu, kojoj je suprotstavio nesaznajnu „stvar po sebi", tako da je ona njegova prva formulacija iskustva, u kojoj se govori o predmetima „koji draže naša čula", ostavljala tako široke mogućnosti suprotnih tumačenja da je i sam Kant morao da daje naknadna objašnjenja u svojim *Prolegomenama* i da se ograđuje od idealizma. U svakom slučaju, Kant je subjektivisanjem prostora i vremena stupio na tlo subjektivnog idealizma i to je izazvalo mnoga protivrečja u

njego'oj fil z fiji, naročito obzirom na krajnju neodređen ... ga noga što obuhvata granični pojam „stvari po sebi".

I tom me odom kojom se poslužio da pokaže da su pro or i reme „ciste" forme čulnosti Kant je nastojao da pokaže „čiste" forme razuma. Našao ih je u „čistim funkcijama suđenja. Pošto je razumske funkci'e sve na funkci' suđenja zaključio je da ima ono ... o formi razumske funkcije saznanja koliko ima logičkih f nkci'a u svim mogućim sudovima. Jer, po Kanto im rečima, „ove funkcije potpuno i crpljuju razum i time odmeravaju njegovu moć". Našao je da postoje takve četiri funkcije i izveo zaključak da postoje četiri vrste najviših formi razuma ili kategorija: kategorije kvantiteta (jedinstvo, množina, celokupnost), kvaliteta (realitet, negacija, limitacija), relacije (inherencija i supstancija kauzalitet i dependencija, zajednica ili uzajamnost između onoga što dela i onoga što trpi) i kategorije modaliteta (mogućnost — nemogućnost, egzistencija — neegzistencija, nužnost — slučajnost).

Po Kantovom shvatanju, razum nosi u sebi ove četiri vrste kategorija kao elementarne pojmove *a priori*, i to je ono što čoveku omogućuje da nešto *razume* u raznovrsnosti i haosu opažanja. Drugim rečima pomoću kategorija moguće je *zamisliti* predmete koji su funkcijom čula *dati*. Ali, tu se odmah postavlja Kantu pitanje: kako se uopšte mogu zamisliti predmeti ako su kategorije u razumu, isto kao i pr stor i vreme u oblasti čulnosti, apsolutno subjektivnog karaktera? Da bi se izbavio solipsizma, on je prostoru i vremenu pripisao „transcendentalni idealitet i empiriski realitet". Sad je i Kantova teza apriornosti kategorija imala da polaže ispit. Jer, ako su kategorij „čisti" pojmovi razuma, dakle

njegovi zakoni, kako oni onda mogu da ᐧrede i obuhvate vezu raznovrsnosti prirode. Ili, drukčije rečeno, šta omogućuje da razum tačno odražava vezu u prirodi. Da li je to neka lajbnicovski shvaćena „prestabilizovana harmonija'", tj. neka harmonija „viših sila" koja se manifestuje i u odnosu subjekta prema predmetu aznanja ili, pak, i samu apriornost kategorija treba shvatiti kao rezultat dugotrajnog istoriskog razvitka ljudskog uma? Bez podudaranja objektivnih vez i formi mišljenja ne bi uopšte bilo istinitog saznanja, te se Kantu postavilo pitanje do kojih granica seže apriornost mišljenja u odnosu na p.edmete saznanja? I tu je on našao odgovor kojim je široko otvorio vrata agnosticizmu. Po njegovom shvatanju, „nije mogućno nikakvo saznanje *a priori* osim saznanja *o predmetima mogućeg iskustva*".

Kant je zaključio da postoje samo dva načina da se „zamisli" nužno podudaranje iskustva sa pojmovima o nje ovim predmetima: ili iskustvo čini mogućim pojmove ili ovi pojmovi čine mogućim iskustvo. On se opredelio za ovo drugo gledište, tj. za gledište da upravo kategorije, kao čiste forme razuma, sadrže u sebi osnovne mogućnosti svega iskustva koje se nalazi u razumu. Dakle, kategorije čine mogućim svako iskustvo. Štaviše, jedinstvo svesti u kome se ispoljava sintetička moć ljudskog uma nema uopšte empirisko obeležje i ne zasniva se na asocijacijama. To jedinstvo ima transcendentalno obeležje koje je izraženo u stavu samosvesti „ja mislim" i u tom smislu Kant kaže ovo: *ja mislim* mora moći da prati sve moje pretstave..." i zaključuje da upravo time svest, ujedinjuje u jedan pojam o objektu svu raznovrsnost koja je data u jednom opažaju", zbog čega se i ostvaruje kao objektivno jedinstvo svesti.

U nastojanju da dokaže da osnovni principi transcendentalnog idealizma ne isključuju realitet saznanja, on je pored ostalog napisao:

„Ako jedno saznanje treba da ima objektivni realitet, tj. ako treba da se odnosi na jedan predmet i da u njemu ima svoje značenje i svoj smisao, onda predmet *mora moći biti dat* na neki način. Bez toga su pojmovi prazni i zaista se može reći tada se mislilo, ali se ustvari tim mišljenjem ništa nije saznalo, već se samo igralo pretstavama... Jedan predmet dati... nije ništa drugo do uspostaviti odnos između njegove pretstave i iskustva (bilo stvarnog ili pak mogućeg). Čak prostor i vreme, ma kako da su to pojmovi čisti od svega empiriskog i ma kako bilo sigurno da oni pretstavljaju potpuno *a priori* u duši, ipak bi bili bez objektivne važnosti i bez smisla i značenja kad se njihova nužna primena ne bi dokazivala na predmetima iskustva".

Kant je iz ovog dalje zaključio da je upravo *mogućnost iskustva* koju daje razum ono što svima našim saznanjima daje objektivni realitet. „Uslovi mogućeg iskustva", po Kantovim rečima, „uopšte su u isti mah i uslovi mogućnosti predmeta iskustva i zbog toga imaju objektivno važenje u jednom sintetičkom sudu *a priori*".

Ali, tu je Kant postavio granicu razumu: sve pretenzije razuma da ide dalje od mogućeg iskustva, neosnovane su i neopravdane. Nužno i opšte saznanje ograničio je on samo na predmete mogućeg iskustva. Smatrao je da se svaka stvar može saznati samo onako kako se ona javlja zahvaljujući ustrojstvu našeg uma, a kakva je ona po sebi (an sich) to ostaje nedostupno našem razumu i saznanju uopšte. „Stvar po sebi" (Ding an sich) ostaje s one strane svakog saznanja i zato se o predmetima saznanja kod Kanta govori samo pod pretpostavkom da je saznanje

ograničeno na svet pojava, dok „stvar po sebi" ostaje nesaznajna. I to čini suštinu Kantovog agnosticizma.

Ali Kant ipak nije mogao da zatvori oči pred činjenicom da je u samoj prirodi ljudskog uma da stalno teži da pređe granice iskustva i da se upravo zbog toga postavljaju i ponavljaju pitanja od kojih je živela i živi metafizika. Pošto je on sebi i postavio zadatak da ispita i utvrdi da li je moguća i kako je moguća metafizika kao nauka, morao je, dakle, da kaže svoj sud i o ovim pitanjima. I nije pusta slučajnost što je on u svojoj *Kritici čistog uma* posvetio više mesta razmatranjima problema uma, tj. transcendentalne dijalektike, nego svim prethodnim problemima čulnosti i razuma, tj transcendentalne estetike i transcendentalne analitike. Štaviše, upravo ovaj deo *Kritike čistog uma* sadrži u sebi ono što pokazuje snagu Kantovog filozofskog uma u njegovom suočenju sa problemima dijalektike pojmova, ali u isti mah i ograničenost njegovog aprioristićkog, formalističkog prilaženja tim problemima, zbog koga je doživeo kritiku već od svojih neposrednih sledbenika Fihtea i Šelinga, a naročito od Hegela.

Kao što je u prvom delu svoje transcendentalne logike, u transcendentalnoj analitici, nastojao da pokaže kako „čisti" razum stvara nužno i opšte saznanje u granicama mogućeg iskustva, tako je u transcendentalnoj dijalektici nastojao da pokaže kako „čisti" um, kao najviši stepen saznanja, stvara ideje koje prelaze granice iskustva i time dovode sam ljudski um u protivrečja bez rešenja i izlaza.

Kant je sebi pripisivao zaslugu da je prvi uočio da postoji razlika između pojmova razuma i uma i da je pokazao da je ta razlika u tome što pojmovi razuma ostaju u granicama mogućeg iskustva, dok pojmovi uma prelaze te granice. Po njegovom shva-

tanj , p jmo ' ma služe poimanju, shvatanju, kao sto pojmo i razuma služe razumevanju, a „pošto pojmovi uma sadrže ono što je neuslovljeno, to se cni o o. . na nešto čemu pripada celokupno iskust o, ali s o samo n kada ne može da bude predmet 'skust a: na nešto do čega nas um dovodi svojim zaključcima 'zvedenim iz iskustva i prema čemu on ceni i odmerava stupanj s oje emp'riske upotrebe, ali što n . ada ne sačinja a neki član empiriske sinteze". Ta. e pojmo e izveo je on iz tri rste dijalektičkih zakljucaka, kao što je kategorije iz eo iz 'et'ri · rste suđenja. U prvu klasu svrstao je ide u besmrtnosti, u drugu klasu ideju slobode a u treću klasu ideju boga. I pošto je to izveo, on je pod rgao e tri ideje kriti kom razma ranju da bi utvrdio . oliko prava na opstanak imaju ne discipline metafizike koje se o im idejama ba e tj. ukoliko se ilozofija shvati kao nauka a ne kao jalo a dogma ka spekulacija, koliko rava na opstanak imaju raci - nalna psihologija, racionalna kosmologija i racionalna teologija?

Do kakvog je zaključka došao Kant?

Posle veoma obimnih razma anja do a j do zaključka da ljudski um pada u ner ši a pro ivrečja sa samim sobom kad pokušava da bogu besmrtno- ti i slobodi stvori op te ' nužno saznanje. Tako se javljaju parovi kontradiktorno spornih stavova o bogu, svetu i duši, koje je Kant nazvao antinomijama I smatrao je da je naj eća zabluda stare metafizike bila u ome što je 'spustila iz ida tu činje. icu i što je pogrešno shvatila ideje uma, koje su, ust ari, samo regulati ni transcendentalni principi saznanja, kao konstitutivne principe saznanja, ili, drugim rečima, što je pokazivala tendenciju da čisto subjektivne principe saznanja uzima kao „stvari po sebi". Po

Kantovom shvatanju, kritičko ispitivanje osnova racionalne psihologije, racionalne kosmologije i racionalne teologije u *Kritici čistog uma* dovelo je do pouzdanog zaključka da sintetički sudovi *a priori* metafizike nisu mogući, pa, prema tome, nije moguća ni metafizika kao nauka ukoliko se bavi onim što prelazi granice mogućeg iskustva. Njegov je zaključak u tom smislu:

Metafizika kao čista spekulacija više služi da predupredi zablude nego da proširi saznanje, ali to ne umanjuje njenu vrednost, već joj, naprotiv podiže dostojanstvo i ugled na osnovu cenzorstva kojim osigurava opšti poredak u svetu, slogu i blagostanje u svetu nauka i sprečava da se one u svom smelom i plodnom radu udalje od glavnog cilja: od opšte sreće".

Kant je, dakle, izbacio ideje, boga, sveta i besmrtnosti iz područja teoriskog uma, tj. iz oblasti naučnog saznanja. To je bio neosporno značajan rezultat Kantove kritike saznanja.

IV

Kritika praktičnog uma

(Kantova etika)

Međutim, ako je Kant izbacio probleme boga, slobode i besmrtnosti iz područja teoriskog uma i ako je teoriski um ograničio samo na predmete mogućeg iskustva, tj. na područje prirodne nužnosti, ipak on nije sasvim izbacio ideje boga, slobode i besmrtnosti iz celog svog sistema i filozofije uopšte. Štaviše, on je na kraju *Kritike čistog uma* sasvim jasno rekao da je morao „uništiti znanje da bi dobio mesto za veru" i da je lišio spekulativni um „njego-

vog neosnovanog polaganja prava na nadčulna saznanja" samo radi toga da bi mogao pretpostaviti boga, slobodu i besmrtnost „radi praktične upotrebe", tj. radi upotrebe ovih ideja u oblasti morala, gde su sva njegova ispitivanja i razmatranja bila usmerena na traženje odgovora na pitanje: *šta treba da činim?* I upravo onako kao što je u *Kritici čistog uma* hteo da utvrdi opšte i nužne principe teoriske upotrebe uma, tako je u *Kritici praktičnog uma* nastojao da utvrdi opšte i nužne principe praktične upotrebe uma. Drugim rečima, hteo je da ispita i praktičnu tj. moralnu delatnost ljudi. Smatrao je čak da problemi praktične delatnosti, problemi morala, imaju za ljude još i veći značaj nego teoriski problemi, pošto su svi spekulativni interesi čoveka podređeni praktičnim interesima i pošto je ideal najvišeg dobra, kao što je on naročito naglasio na kraju *Kritike čistog uma*, krajnji cilj čistog uma.

Tražeći poreklo i suštinu ljudskog morala, Kant je ostao dosledan svojoj transcendentalnoj metodi i kao što je u oblasti teoriskog uma tražio i našao opštost i nužnost saznanja u „čistim" formama čulnosti i razuma, tako je u oblasti praktičnog uma, u oblasti morala, nastojao da utvrdi opštost i nužnost moralne delatnosti izvan svakog iskustva, izvan svih praktičnih interesa, motiva, izvan svakog sadržaja. Smatrao je da se moralni zakon može naći samo u volji čoveka, a ne izvan čoveka, te je u središte cele svoje moralne filozofije stavio ispitivanje i razmatranje volje kao praktičnog pokretača moralne delatnosti. Po njegovom mišljenju, svako traženje pravog izvora moralnog čina upućuje na „dobru volju" i u tom smislu napisao je on da „nigde u svetu, a ni izvan njega, nije mogućno zamisliti ništa što bi se bez ograničenja moglo smatrati dobrim osim dobre volje".

Ali šta je, ustvari, ta Kantova „dobra volja"?

Može, po njegovom shvatanju, neki čin ili postupak imati blagotvorne posledice, može biti veoma koristan, ali samim tim ipak još nije moralan. Moralna vrednost jednog čina ne zavisi od toga šta se hoće već kako se hoće. Nikakav aposteriorni sadržaj ne daje, po Kantovom shvatanju, opštost i nužnost moralnom činu, već samo apriorna čista volja. „Dobra volja je dobra", kaže on, „ne po onome što čini ili proizvodi, ne svojom valjanošću da dostigne jedan postavljeni cilj, već jedino htenjem, tj. po sebi i za sebe, i zbog toga ima da se ceni nesravnjeno više od svega onoga što se njome može proizvesti u korist izvesne naklonosti ili zbira svih naklonosti".

Dakle, samo „ dobra volja" kao čisto htenje, koje je lišeno svakog sadržaja, daje praktičnoj ljudskoj delatnosti dostojanstvo moralnih principa. Naklonosti koje imaju obeležja nagona ne mogu dati to dostojanstvo. Važenje zakona daje volji dužnost kao oblik koji svaku volju čini dobrom i moralnom, a pravu moralnu vrednost čini tek svest o dužnosti. Tek kad volja deluje po zakonu i kad se svesno poštuje taj zakon, može se, po Kantu, govoriti o dobroj volji iz koje je on hteo da izvede i sve ostale moralne pojmove. A taj zakon se zove kategorički imperativ. To je, ustvari, najviši moralni zakon.

Ali Kant je smatrao da se moralni zakon suštinski razlikuje od prirodnih zakona. Dok u prirodi deluje nužnost koju, po Kantovom shvatanju, teorijski um saznaje u granicama mogućeg iskustva, zakoni volje ili morala obavezuju da se nešto čini. Oni propisuju. Najviši moralni zakon najviše obavezuje i propisuje. On je najviši upravo zbog toga što izražava zahtev koji bi svi ljudi mogli hteti na isti na-

čin. U tom smislu Kant je najviši moralni zakon, tj. kategorički imperativ, definisao ovim rečima:

„*Postupaj tako da maksima tvoje volje uvek može važiti kao princip jednog opšteg zakonodavstva*".

Razni mudri saveti i pravila koji upućuju kako se može ostvariti neki koristan cilj i koje je Kant uvrstio u hipotetičke imperative nemaju opštosti i nužnosti koje ima kategorički imperativ. Hipotetički imperativi se zasnivaju na iskustvu i na interesima, a snaga kategoričkog imperativa dolazi, po Kantu, otuda što on nije zasnovan ni na iskustvu, ni na interesima, već je stav *a priori*, a njegova vrednost je u tome što pojedinačnu volju svakog umnog bića povezuje sa zahtevom za opštim važenjem. Po Kantovom shvatanju, svako aposteriorno zasnivanje morala srozava volju na stepen običnog sredstva za zadovoljenje nekih spoljnih ciljeva, dok kategorički imperativ, upravo time što zahteva moralne postupke koji su sami sebi cilj, ima apsolutnu nužnost i opštost i snagu zakona.

Moralni zakon dat je kao činjenica čistog uma koje je svaki čovek *a priori* svestan i koja je apodiktički izvesna. Moralni zakon je u samom čoveku, a ne izvan njega. Kant je smatrao da svako heteronomno zasnivanje morala srozava volju na stepen običnog sredstva za zadovoljenje nekih spoljašnjih ciljeva. Za teologe je, naprimer, moralni zakon nešto što dolazi izvana, od božanske volje. Nasuprot teološkom i religiskom gledištu, Kant je odlučno proklamovao autonomiju morala polazeći od gledišta da je neodrživo svako zasnivanje morala na verskoj osnovi. I to je neosporna istoriska zasluga Kanta. On je probleme morala ispitivao polazeći od gledišta da je čovek središte filozofije i da se opštost i

nužnost moralnog delanja ne mogu tražiti i naći nigde izvan čoveka, već u samoj ljudskoj „prirodi". A do koje mere on ističe autonomiju morala vidi se naročito jasno iz njegove druge definicije moralnog zakona, koja glasi:

„Postupaj tako da čovečanstvo, kako u svojoj ličnosti, tako i u ličnosti svakog drugog, uvek upotrebljavaš kao cilj, a nikada samo kao sredstvo".

Ova formula moralnog zakona je u neku ruku dopuna one prve i donekle umanjuje apstraktnost one prve formule, koja je izvan i iznad ljudske empirije i prakse. Ideja da se ličnost svakog drugog čoveka uzima kao cilj, a ne kao sredstvo, javila se kao izraz praktičnih potreba građanskog društva u doba kada je ono istupalo protiv feudalne zavisnosti čoveka od čoveka i zahtevalo da se ostvari nezavisnost i pravna jednakost ljudi. Bila je to jedna od onih ideja koje su trijumfovale u velikoj Francuskoj revoluciji i koje su Kanta jako oduševljavale. Ali on je ove ideje shvatio, pre svega, kao nemački mislilac, te je njegovo zasnivanje nove etike nosilo više obeležje nemačke stvarnosti nego revolucionarnih promena u Francuskoj i Engleskoj, tako da je Franc Mering smatrao da može primetiti da je njegova etika bila zastarela čim se pojavila. O tome je i Marks pisao:

„Stanje Nemačke krajem prošlog veka našlo je u celini svoj izraz u Kantovoj *Kritici praktičnog uma.* U doba kad je francuska buržoazija, zahvaljujući veličanstvenoj revoluciji kakvu zna samo istorija, zauzela vlast i osvojila evropski kontinent, u doba kad je već politički emancipovana engleska buržoazija revolucionisala industriju i sebi politički potčinila Indiju, a trgovački potčinila sav ostali svet, nemoćni nemački birgeri došli su tek do „dobre volje". Kant se zadovoljio sa samom „dobrom vo-

ljom" čak i kad ona ostaje bez rezultata i prebacio je *ostvarenje* te „dobre volje", harmoniju između nje i potreba i sklonosti individua, u *apstraktni svet.* Ta „dobra volja" potpuno odgovara nemoći, potčinjenosti i bedi nemačkih birgera, čiji interesi nikad nisu mogli da se razviju u opšte nacionalne interese klase i koje je zbog toga stalno eksploatisala buržoazija ostalih nacija".

Kad se Kantov moralni zakon gleda sa ovom i ovakvom pozadinom, jasno se vidi da isticanje njegove kategoričnosti, apodiktičko isticanje potrebe da on važi uvek i za sva vremena, nije ništa drugo do nastojanje da se u apstrakciji postigne ono čega nije bilo u samoj stvarnosti Nemačke koju je Kant imao pred očima. Kant je, ustvari, prikrio nemoć kategoričkog imperativa time što je odlučno odbacio svaku mogućnost da se bilo kom ljudskom postupku koji se čini iz naklonosti ili emocionalnih pobuda prizna moralna vrednost. Pošto je moralni zakon shvatio i prikazao kao činjenicu čistog uma koje je svaki čovek a priori svestan, pošto je smatrao da jedna radnja ne može biti moralna ako su njeni motivi bilo kakva zadovoljstva ili bilo kakvi interesi, on je moralnom zakonu morao pripisati snagu koja ga tobože uzdiže iznad svakog hipotetičkog imperativa. Tu snagu našao je u *dužnosti,* te je tako dao doista nemački oblik i stil neosporno humanističkom shvatanju autonomije ljudskog morala i ljudske ličnosti, koje je izraženo u formulama njegovog kategoričkog imperativa. Po njegovom shvatanju, upravo osećanje dužnosti i samo osećanje dužnosti zapoveda da se poštuje moralni zakon i da se po njemu postupa bez ikakvog interesa. Po njegovim rečima, „dužnost je nužnost jedne radnje, nužno vršenje jedne radnje iz poštovanja moralnog zakona". U tom smislu, moralna može biti samo ona radnja koja se čini

iz dužnosti. A ako je nešto učinjeno iz osećanja ili naklonosti, može da ima samo obeležja „legaliteta", a ne i moraliteta, čak i ako donosi najpozitivnije posledice.

Ali, ma koliko Kant uveličavao značaj dužnosti za ostvarenje moralnog zakona, ma koliko on bio strog u pogledu apsolutne autonomije moralnog zakona, ni on sam nije mogao zatvoriti oči pred činjenicom da se praktična ljudska delatnost uvek ostvaruje u bezmernim sukobima naklonosti i dužnosti. Morao je dakle, da objasni šta omogućuje čoveku da se u tim sukobima opredeljuje za dužnosti, tj. da postupa po moralnom zakonu. I tu se suočio sa problemom dvojstva ljudske prirode: ako je autonomija svesti, volje, uslov morala, kako se ona ostvaruje s obzirom na čulnu ili emocionalnu „prirodu" čoveka, tj. na sve ono što, po Kantovom shvatanju, čini područje heteronomije morala? To je i dalo Kantu povoda da u *Kritici praktičnog uma* kaže:

„Dakle, razlika između zakona prirode kojoj je *potčinjena volja* i prirode koja je *volji potčinjena* (u pogledu onoga što ima odnosa sa njenim delovanjima) počiva na tome što kod one prve predmeti moraju da budu uzroci pretstava koje određuju volju, a kod ove druge, volja ima da bude uzrok predmeta, tako da kauzalnost toga uzroka ima svoj odredbeni razlog u čistoj moći uma, koja se zbog toga može nazvati i čistim praktičnim umom".

„Čisti praktični um" javlja se, dakle, kao prekid prirodne determinacije, kao područje slobodne volje koje nije potčinjeno prirodnoj determinaciji. Da nema slobode, ne bi, po Kantovom shvatanju, ni bilo morala, jer je sloboda temelj svake moralne delatnosti. S druge strane, sloboda je i postulat morala, jer, ako teoriski um nije mogao dokazati stvarnost slobode, upravo u području praktičnog uma ili morala, poka-

zuje se ne samo da je ona moguća već i da je neophodna. Ako slobodu nije moguće saznati, može se ona zamisliti „radi praktične upotrebe" — kako Kant kaže. A tako isto se mogu zamisliti „radi praktične upotrebe" ideje boga i besmrtnosti duše, koje je Kant, zajedno sa idejom slobode, izbacio iz oblasti teoriskog uma. O toj „praktičnoj upotrebi" ovih ideja Kant kaže:

„Sloboda je jedina od svih ideja spekulativnog uma za čiju mogućnost mi *a priori znamo*, a da je ipak ne uviđamo, jer je ona uslov moralnog zakona koji mi znamo. No, ideje *boga* i *besmrtnosti* nisu uslovi moralnog zakona, nego samo uslovi nužnog objekta volje, tj. samo praktične upotrebe našeg čistog uma, koja je određena tim zakonom. Prema tome, mi za one ideje ne možemo tvrditi da *saznajemo* i *uviđamo*, neću da kažem njihovu zbilju, nego čak ni njihovu mogućnost. Pa ipak su te ideje uslovi primene moralno određene volje na njezin objekt (najviše dobro) koji joj je *a priori* dat. Prema tome, u ovome praktičnom pogledu može se i mora *pretpostaviti* njihova mogućnost, a da ih teoriski ne saznajemo i ne uviđamo".

Kant je takođe napisao da je pojam slobode „*završni kamen*" cele izgrade čistog, pa i spekulativnog uma". I to je ono što određuje primat praktičnog uma nad teoriskim. On je čak i religiju stavio u službu morala; smatrao je da vera u božansko poreklo mora da ima opravdanja jer pojačava delovanje moralnog zakona na volju.

Kant je često optuživan da je u svojoj *Kritici praktičnog uma* pokazao iste nedoslednosti, ista kolebanja, iste slabosti, koje je pokazao u *Kritici čistog uma*. U težnji da utvrdi opšte i nužne principe morala, on je shvatio i pokazao da moralne zakone treba tražiti u ljudskoj „prirodi", a ne izvan čoveka,

u b žanskoj volji i tome slično i time je u duhu svog vremena, elike epohe Prosvećenosti, visoko podigao humanističke principe u etici, ali je, s druge strane, neodrživim razdvajanjem „prirode” čoveka na čulnu, empirisku i na umnu, inteligibilnu, ostao jednim delom svoje etike na tlu religije. Činjenica da je on a kraju uveo još i boga i besmrtnost u etiku na odila se kao jedan od najjačih argumenata o e i ovakvih optužbi. Optužbe, zaista, nisu bez osnove. Ali, bez obzira na sva velika unutarnja proti rečja Kantove etike, bez obzira na apstraktnost i neodrživost Kantovog apriorističkog shvatanja moralnog zakona i rigorističkog shvatanja njegovog delo anja bez obzira na stvarnu nemoć kategoričkog imperativa, neosporno je da je etika tek sa Kantom r klamovala visoki humanistički princip najvišeg morala da čovek mora biti cilj a ne sredstvo u međju k m odnosima. Vrednost tog principa ne umanjuje ni činjenica da takav moral nije moguć u klasnom društvu, već u društvu u kome čovek za i neće biti redstvo već samo cilj svakog ljudkog delanja.

V

Kritika moći rasuđivanja

(Kantova estetika)

Razdvajanjem područja prirodne nužnosti (u *Kritici čistog uma)* i područja ljudske slobode (u *Kritici praktičnog uma)* Kant se suočio sa ozbiljnom opasnošću svojevrsnog dualizma koja je otkrivala slabe strane njegovog sistema i prema kojoj on nikako nije mogao ostati ravnodušan. Smatrao je da između područja (prirodne nužnosti) koje je obuhvatio svojom *Kritikom čistog uma* i područja (slobode)

koje je obuhvatio *Kritikom praktičnog uma* postoji područje teleologije ili svrhovitosti, koje za čoveka ima vanredno veliki značaj i koje zbog toga treba takođe podvrgnuti kritici u istom duhu i uz pomoć iste (transcendentalne) metode, koju je već ranije primenio. Uostalom, imao je još i obavezu da odgovori na poslednje od svoja tri pitanja, tj. na pitanje: *čemu mogu da se nadam?* A to ga je upućivalo upravo na ispitivanja svrhovitosti.

Kant je smatrao da se ključ za ispitivanje nalazi na prelazu između čulnog i natčulnog i u tom smislu je napisao:

„Iako je, doduše, utvrđena nepregledna provalija između područja prirodnog pojma, kao čulnog, i područja pojma slobode, kao natčulnog, tako da od prvoga nije moguć prelaz na drugi (dakle pomoću teoriske upotrebe uma) kao da su to toliko različiti svetovi od kojih prvi ne može imati uticaja na drugi, ipak bi trebalo da ovaj potonji ima uticaja na onaj prvi. Naime, pojam slobode treba da ostvari cilj koji mu je zadan njegovim zakonom u čulnom svetu, a prema tome mora se moći pomišljati i priroda, tako da se zakonitost njezine forme slaže bar s mogućnošću ciljeva koje prema zakonima slobode treba u njoj postići. Mora, dakle, ipak da postoji *neka osnova jedinstva* natčulnoga, koje je osnova prirode sa onim što pojam slobode praktično sadržava, o čemu pojam, iako ni teoriski ni praktično ne dolazi do njegovog saznanja te osnove jedinstva, dakle, iako nema sopstvenog područja, ipak čini mogućnim prelaz od načina mišljenja prema principima jednoga na način mišljenja prema principima drugoga".

Tu osnovu našao je Kant u moći rasuđivanja i zbog toga je napisao *Kritiku moći rasuđivanja* kao sastavni deo svog sistema. Po njegovom shvatanju, moć rasuđivanja ostvaruje se kao rezultat dodira

čulnog i natčulnog, u kome se ostvaruje svrhovitost. A svrhovitost opet, pomaže da shvatimo prirodu kao celinu, da u haosu nađemo red i smisao.

Svrhovitost je Kant delio na subjektivnu, ili formalnu, i na objektivnu ili realnu. Subjektivna svrhovitost je predmet kritike ukusa ili *estetske moći suđenja*, a objektivna je kritika moći rasuđivanja uopšte.

Kant je smatrao da se specifičnost estetskog ne može izvesti logičkim putem. Dosledno svojoj metodi, on je pretpostavio da estetski sudovi, ili sudovi ukusa, mogu ipak imati opšte i nužno važenje upravo kao i logički pojmovi ili kao moralni zakon samo ako su apriorni i postavio je u tom smislu pitanje: kako su mogući sudovi ukusa *a priori*? Sudovi ukusa se u jednome ipak bitno razlikuju od logičkih sudova: pošto nisu logički, nemaju ni opštost logičkih sudova. Opštost koju imaju jeste specifična estetska opštost, jer estetski sud ne obuhvata samo ono što je Kant uvrstio u čulno i natčulno, već sve subjektivne snage uma. Pošto se u svakom sudu ukusa zadržava i izvesni odnos prema razumu, Kant je ipak na njega primenio kriterije logičkog suda (kvantitet, kvalitet, relaciju i modalitet). Osim toga, smatrao je da sud ukusa ili estetski sud mora biti jednako „čist" kao i logički sud. To se naročito jasno vidi po odredbi da je *lepo ono što se bez interesa samim svojim pojmom nužno dopada*. Po drugoj formuli, lepo je *ono što se svojom formom, bez obzira na svrhu, pokazuje svrhovito.*

Tako je i po prvoj i po drugoj formuli nezainteresovanost posmatrača prvi i osnovni uslov estetskog suda ili doživljaja. Po Kantu je, ustvari, lepo ono što se sviđa na osnovu nezainteresovanog posmatranja same forme. Slično, dakle, kao što je nezainteresovanost proglasio prvim i osnovnim uslovom

moralnog čina, tako je nezainteresovanost proglasio i prvim i glavnim uslovom vrednosti estetskog suda.

Na sličan način objasnio je Kant i drugi predmet suda ukusa — uzvišeno. Ono nije, po njemu, slobodna i harmonična igra mašte i razuma kao lepo, već „najveća moć osećanja", osobiti, napeti odnos mašte i uma. A zbog toga što se javlja kao napeti odnos mašte i uma, uzvišeno se ne doživljuje sa onom ugodnošću i milinom s kojom se doživljuje lepo, već se doživljuje kao mešavina ugodnosti i neugodnosti. A u samoj osnovi, i tu je nezainteresovanost prvi i osnovni uslov da se nešto doživi kao uzvišeno. Doživljaj uzvišenog Kant je upoređivao sa osećanjem strahopoštovanja u oblasti morala.

Nema sumnje da je Kantovo nastojanje da utvrdi granice lepog imalo veliki značaj za sav dalji razvoj estetike, iako nije teško uočiti formalizam i apstraktnost njegove estetičke teorije. Kao i u oblasti morala, Kantova je zasluga što je shvatao potrebu humanizacije, podruštvljenja lepog. A apriorizam i formalizam u njegovom tumačenju estetskog suda samo su jedan od tipičnih izraza njegove ograničenosti, koja prožima ceo njegov sistem. Ta ograničenost ispoljava se i u drugom delu *Kritike moći rasuđivanja*, u kome je Kant nastojao da utvrdi da li je mogućno *a priori* prosuđivati prirodu kao nešto svrsishodno. I tu se, doduše, veoma odlučno izjasnio protiv pokušaja da se priroda objašnjava isticanjem njene svrhovitosti, ističući da pravo naučno objašnjenje prirode može uvek dati samo mehanika (u čemu je pravi sledbenik Njutnov i pravi mislilac svoga vremena), ali je u duhu svojih transcendentalističkih ograničenosti i ustupaka bogu i besmrtnosti dozvolio da se veruje u najviše i najsavršenije biće koje sve čini sa svrhom. Time se njegovo shvatanje

i tumačenje teleologije, približava teologiji upravo kao što se etika na kraju približila religiji da bi spasla boga koga je nauka izbacila iz svoga područja.

VI

Istoriski značaj i aktuelnost Kantove filozofije

Kant je težio da izgradi celovit i zaokružen sistem filozofije koji, pored problema saznanja, morala i estetike, obuhvata još i probleme prava, istorije, religije i drugo. I to je on postigao. Ali, njegov sistem je bio toliko prožet nastojanjem da se reše svi otvoreni veliki filozofski i naučni problemi epohe i toliko pun raznih unutarnjih protivrečja da je već za života Kantova morao izbiti spor oko pravog smisla njegovih stavova, pa čak i reči. Spor je dobijao sve veće razmere, ukoliko je više rastao uticaj Kantove filozofije. Svaki od neposrednih i posrednih sledbenika Kantovih tražio je — kao što se obično dešava sa svim sledbenicima velikih filozofa, naučnika i umetnika — u njegovoj filozofiji „svog" Kanta. Pošto je Kantova filozofija zadržala u sebi sve bitne elemente onog istoriskog sukoba između empirizma i racionalizma, koji je Kant hteo da reši svojom filozofijom, otvorile su se pre svega široke mogućnosti da se nemačka filozofija, posle njega, razvoje u krajnji subjektivni idealizam, ili u neki novi oblik racionalizma, iako se u njegovom agnosticizmu skrivao i „stidljivi materijalizam". U uslovima Nemačke krajem XVIII i početkom XIX veka bilo je, ne samo prirodno, već i neizbežno da razvoj ide u pravcu subjektivnog idealizma, tj. u logičnu krajnost transcendentalnog idealizma. I, zaista, tim pravcem krenuo je prvi Kantov neposredni sledbenik, J. G. Fihte.

Kao pravi prosvećeni Nemac svoga vremena, tj. kao prosvećeni mladi građanin Nemačke krajem XVIII i početkom XIX veka koji se zanosio idejama nacionalnog jedinstva Nemačke u doba kad je ona još uvek bila sva razdrobljena u mnoštvo feudalnih državica, koji je želeo da i Nemačka stane uz bok Francuske i Engleske iza kojih je bila mnogo zaostala, on se oduševio, pre svega, Kantovom etikom ili, tačnije rečeno, mestom koje je Kant dao ideji slobode u svom filozofskom sistemu i razlozima zbog kojih je dao primat praktičnog uma u odnosu na teoriski. Upočetku, još sasvim mlad, Fihte je isticao da njegova filozofska shvatanja nisu ništa drugo nego Kantova shvatanja. U tom smislu je i Hegel kasnije pisao u svojoj *Istoriji filozofije* da Fihteova filozofija zaista nije ništa drugo nego usa -šavanje" i „doslednije izlaganje Kantove filozofije". Međutim, kad je Fihte objavio svoju *Nauku o* [illegible] *nosti* (1794), sam Kant ga se veoma odlučno od· ka i napisao tom prilikom da Fihte nije ispravno shvatio i objasnio njegove reči i misli. A ihte je smatrao da zaista samo doslednije izvodi Kantove inci transcendentalnog idealizma i da uklanja nedopustiva protivrečja koja je u Kantovom istemu izaz ao pojam „stvari po sebi". Fihte je čak smatrao da ima ne samo na to pravo već da mu je to i dužnost u interesu samog transcendentalnog idealizma. Uglavnom, Fihte je smatrao da u jednom doslednom sistemu transcendentalnog idealizma nema mesta nikakvim ostacima empirizma i materijalizma i da se nemačka filozofija može dalje razvijati samo pod uslovom da se ti ostaci uklone.

Šeling i Hegel su usvojili opštu idealističku orijentaciju nasleđa Kantove filozofije, ali su kod Kanta kritikovali upravo ono što je Fihte najviše uzdizao, tj. transcendentalni idealizam. Hegel je naroči-

to bio nepomirljiv prema transcendentalnom idealizmu i prema agnosticizmu, te je isticao da se Kant, ustvari, dozvolivši nesaznajnu „stvar po sebi", odrekao istraživanja istine. U tome je Hegel zaista bio u pravu protiv Kanta, kao i u mnogim drugim kritičkim stavovima prema transcendentalnom idealizmu. Ali, Hegel je Kanta kritikovao s gledišta *doslednijeg idealizma* i u tom pogledu može se njegova kritika usvojiti samo do određene granice.

Materijalisti, sa svoje strane, usvajali su i usvajaju veći broj Hegelovih kritičkih stavova protiv Kanta, a naročito njegove argumente protiv transcendentalizma i agnosticizma, iako se materijalistička kritika Kantove filozofije u samoj suštini razlikuje od Hegelove kritike. Fojerbah je bio prvi i najodlučniji pretstavnik te kritike. Njegovi argumenti svode se uglavnom na Kantove nedoslednosti i protivrečja u vezi sa osnovnim filozofskim pitanjem, pitanjem prioriteta materije ili duha, objekta ili subjekta. Po njegovim rečima, sušina Kantovog idealizma je ustvari „protivrečnost subjekta i objekta, esencije i egzistencije, mišljenja i bića". On je, međutim, isto tako isticao da je Kantov idealizam „ipak još ograničen idealizam, idealizam na stanovištu empirizma", pošto priznaje postojanje „stvari po sebi" koja pobuđuje naša čula i time pokreće ljudsku misao.

I Plehanov je kritikovao Kanta u tom duhu. Neposredni povod njegovih kritika bile su polemike sa novokantovcima, koji su po svaku cenu nastojali da kod Kanta istaknu ono što se njima sviđalo, a da prikriju ono što im je bilo neprijatno, tj. one iste ostatke empirizma i materijalizma koje je već Fihte izbacio iz nasleđa Kantove filozofije. Zbog toga je Plehanov naročito isticao upravo tu stranu Kantovog sistema, razotkrivajući takođe razne druge Kantove nedoslednosti i svakovrsna protivrečja. Napri-

mer, on je naročito isticao nedoslednosti u pogledu odredbe „stvari po sebi" i u tom smislu napisao je: „Kant kaže da je kategorija uzročnosti, isto kao i sve druge kategorije, neprimenljiva na stvari po sebi. Tu on samom sebi protivreči. Isto tako protivreči on sebi i u pitanju o vremenu. Stvari po sebi mogu na nas delovati očigledno samo u vremenu, ali Kant vreme smatra samo subjektivnom formom našeg posmatranja". Isti ovi argumenti protiv Kanta ponavljaju se još i danas, a ponavljaće se i u budućnosti.

Ali, stvaralačka kritika Kantove filozofije ne može da se ograniči samo na isticanje njenih jednostranosti i ograničenosti. Kao i u svakom drugom slučaju, kritici nije teško otkriti nedoslednosti i protivrečja jednog sistema kao što je Kantov. Kanta je zaista moguće kritikovati i s idealističkog i s materijalističkog gledišta. Ali za istorisku ocenu stvarne vrednosti Kantove filozofije znatno je važnije da se objasni kako je ona uticala na dalji razvoj nemačke filozofije i filozofije uopšte, nego da se iznose njene idealističke agnosticističke jednostranosti. U tom smislu je i zamerao Lenjin Plehanovu da je „kritikovao kantovstvo (i agnosticizam uopšte) više s vulgarno-materijalističkog nego s dijalektičkog gledišta, ukoliko on samo a limine *odbacuje* njihova rasuđivanja, *a ne ispravlja ih* (kao što je Hegel ispravljao Kanta) produbljujući ih, uopštavajući ih, proširujući ih, pokazujući *veze* i *prelaze* svih mogućih pojmova". Lenjin je takođe zamerao marksistima uopšte što su na početku ovog stoleća kritikovali kantovce „više fojerbahovski i bihnerovski nego hegelovski".

Ako se u tom duhu ceni Kantova filozofija, onda je jasno da treba imati u vidu, pre svega, onu njenu stranu sa kojom stvarno počinje razvoj dijalektike pojmova u nemačkoj filozofiji posle Kanta, koji je na kraju omogućio pojavu Hegelove dijalektike, a

zatim i Marksove dijalektike. Sam Kant je, naprimer, u svojoj *Kritici čistog uma* posvetio najviše pažnje problemu antinomija i tvrdio je čak da je taj problem bio tako krupan za njega da ga je najviše pokrenuo na ispitivanja koja su donela na svet ovo veliko delo Kantovo. Ustvari, on se u svom nastojanju da odredi karakter ekih stavova, koji se mogu podjednako dokazivati kao i osporavati, suočio s onim što je nazvao „skandal protivrečja" u koje često dolazi um i, pošto nije mogao ni da shvati ni da dozvoli dijalektički opravdanje protivrečja, ona su kod njega ostala ograničena na stepen nužnih antinomija, tj. kontradiktorno suprotnih stavova (teza i antiteza), koje se isto toliko mogu dokazivati kol'ko i osporavati. Hegel je smatrao da je upravo to jedna od najvećih ograničenosti Kantove filozofije, mada je Kant, već razdvajanjem uma i razuma i trijadnim rasporedom kategorija, pokazao pravi smisao za dijalektiku pojmova, koji su posle Kanta sve više razvijali Fihte, Šeling i Hegel.

Kant nije nikako mogao ni da zamisli drugu lo[illegible]ku osim formalne i to je veoma odlučno isticao u [illegible]ojoj *Kritici čistog uma.* Opterećena formalizmom kao i ceo njegov sistem, ona se protivila svakom unošenju sadržaja. Zbog toga se kog Kanta nikako nije mogla razviti metoda saznanja na osnovu t[illegible]arnih protivrečja sveta. Ali Kantovo isticanje, naglašanje stvaralačke sintetičke moći uma u saznanju s[illegible]eta dalo je veoma snažne potsticaje njegovim sle benicima da ispituju ne samo „čiste" forme mišljenja već njegov sadržaj, koji je bio pun protivrečja. V[illegible] ć [illegible] Fihtea, Kantovu antinomiju zamenila je dija[illegible] ička trijada sa sintezom kao višim jedinst om suprotnosti teze i antiteze. Kod [illegible]elinga koji je odba[illegible] Fihteov subjektivni idealiz m prenesena je [illegible] [illegible]ijalektička trijada u objektivni sistem sv[illegible]ta. A k[illegible] d He-

gela je najzad, protivrečje ušlo u samu osnovu dijalektike pojmova, koja je postala univerzalna „nauka o logici", obuhvatajući u granicama Hegelovog apsolutnog idealizma i objektivnu i subjektivnu stvarnost u apstraktnom izrazu pojmova.

Razume se, ceo ovaj proces razvoja dijalektike u nemackoj filozofiji posle Kanta i pod uticajima Kanta imao je idealističku orijentaciju, te je na kraju Hegelova filozofija nosila u sebi ono poznato protivrečje sistema i metode, ostvarivši u isti mah najviši stepen dijalektičke metode i najviši stepen idealističke apstrakcije. Ali, upravo takav tok razvoja bio je neizbežan. Zahvaljujući baš tome što je već kod Kanta, a još i više kod njegovih sledbenika, bila istaknuta, naglašena, aktivna, delatna, subjektivna strana stvarnosti, mogla je nemačka filozofija da razvije misao, snagu apstrakcije do razmera koje su, s jedne strane, bile čista apstrakcija i spekulacija (Hegelova apsolutna ideja), a s druge strane, da snagom tih spekulacija i apstrakcija savlada dijalektiku protivrečja kojoj se obični ljudski razum i formalna logika uvek, u većoj ili manjoj meri, protive. Primer takve, zdravorazumske prosvetiteljske filozofije je francuski materijalizam XVIII veka. On nije pao u spekulaciju i idealističku apstrakciju kao nemačka filozofija od Kanta do Hegela, ali je ostao nemoćan da shvati dijalektičku zakonitost stvarnosti. Opčinjen uspesima mehanike (čvrstih tela), on je stvorio pojmove o materiji i o čoveku koje je Marks morao odlučno da kritikuje u svojoj znamenitoj „prvoj tezi" o Fojerbahu. A nemačka idealistička filozofija nije znala za tu vrstu ograničenosti (iako je bila opterećena raznim ograničenostima druge vrste). Snažno pokrenuta neodoljivom snagom misli da objasni, savlada, reši velike probleme epohe, s kojima se francuska filozofija suočavala u

neposrednoj i nepomirljivoj borbi protiv svega postojećeg, ona je morala da u oblasti apstrakcije nalazi rešenja koja se nisu mogla ostvariti u praktičnoj, a pre svega u političkoj delatnosti i borbi. I što su mogućnosti praktične revolucionarne delatnosti bile manje i skučenije, što su manji bili izgledi da se i u Nemačkoj ostvari preokret kakav su Francuzi ostvarili u Velikoj revoluciji, zahvaljujući, pre svega, borbi plebejskih masa „trećeg staleža", to se više nemačka filozofija udaljavala u carstvo „čiste" misli, „čistog" uma, apsolutne ideje itd. Tako je ona, ustvari, krijumčarila u zaostalu Nemačku ideje Francuske revolucije. Zar nije Kant bio jakobinac u liku nemačkog profesora univerziteta i zar nije konzervativni Hegel rekao mnoge revolucionarne i duboke misli koje su sadržavale nemilosrdnu kritiku postojećeg režima? Te misli su bile tako apstraktne i dvosmislene da su u prvi mah čak i vladajući pruski upravljači smatrali da su rečene njima u prilog, pa su Hegela podigli na stepen zvaničnog filozofa. To, razume se,, ne znači da filozofi koji su na taj način „krijumčarili revoluciju u Nemačku nisu bili u mnogo čemu tipični nemački filistri i veliki pruski konzervativci. Ali, oni su uprkos svemu svojom filozofijom zaista izvršili pravu „revoluciju" u formi misli", kako je Hegel rekao. I to je ono čime je nemačka filozofija, od Kanta do Hegela, postala jedan od snovnih izvora marksizma, čime je, dakle, sačuvala neposredno ne samo svoju istorisku vrednost već i svoju aktuelnost.

RAD
Beograd
Moše Pijade 14

Korektor
Miloš Gajdoš

Nacrt za korice
Đorđe Simić

Štampa
„Branko Đonović“
Gundulićev venac 25
Beograd